

Ephata, 3, no. 1 (2021) : 95-113. <https://doi.org/10.34632/ephata.2021.9571>

Teologia e ética no pensamento português

Theology and Ethics in Portuguese thought

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA*

Abstract

The paper shows how a rational ethics began as an autonomous discourse in the Portuguese university, together with the moral theology, from XVI until XVIII century. After the Pombal reformation, rational ethics follows two ways: the first separates ethics from theology; the second, maintains ethical discourse openness to theology and religious faith. That is the case of Amorim Viana and Newton de Macedo philosophical work.

Keywords: Modern culture in Portugal; Theology; Ethics; Verney; Amorim Viana; Newton de Macedo.

Resumo

O texto pretende mostrar como a afirmação de uma ética racional na universidade portuguesa, a partir do séc. XVI, foi um caminho aberto pela teologia e que co-existiu pacificamente com ela durante dois séculos. A partir da reforma pombalina, porém, houve uma duplicação de vias. Por influência do empirismo e do positivismo, a cultura dominante separou a ética da teologia. Porém, houve outra via da cultura, menos visível, que manteve a abertura da ética ao religioso, como se mostra na obra de Amorim Viana e Newton de Macedo.

* Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia; Doutorado em Teologia Moral pela Pontifícia Universidade Gregoriana; <https://orcid.org/0000-0002-7431-7436>; jtcunha@porto.ucp.pt.

Palavras-chave: Modernidade em Portugal; Teologia; Ética; Verney; Amorim Viana; Newton de Macedo.

Introdução

O pensamento português dos séc. XIX e XX testemunha uma valorização da atitude religiosa e da teologia como forma de fundar uma ética racional. Dito de outra forma: a atitude religiosa depurada é vista como benéfica para pensar melhor a moralidade e para o incremento da liberdade. Isso não quer dizer que o caminho crítico da modernidade não tenha seguido, em Portugal, os mesmos passos que fez na cultura centro-europeia. Mas há uma particularidade nossa: uma corrente significativa do pensamento português mantém a questão de Deus no centro do seu esforço por fundar a ética e vê utilidade nessa permanência na escuta do divino.

O propósito do texto é explorar a obra de dois autores principais. Um do séc. XIX, Pedro Amorim Viana (1822-1901) e um do séc. XX, Francisco Newton de Macedo (1894-1944). Em ambos, a ética é um discurso racional, mas trata-se de uma racionalidade que escuta a revelação divina e lhe dá espaço no seu procedimento. Em ordem a podermos ver como as coisas se passaram no contexto moderno anterior, começaremos um pouco antes, no tempo, observando o lento emergir da ética como discurso independente da teologia moral, com especial referência a Luís António Verney (1713-1792) e ao que a sua obra significou neste capítulo.

A ética pode ser olhada de vários modos. Como quer que seja, é basicamente um discurso sobre a ação humana moral e sobre a regra do agir. No período moderno de que vamos ocupar-nos, o pensamento da ação sofreu um notável deslocamento de perspectiva. A ordem sacral do mundo foi substituída, progressivamente, pela subjetividade, instância onde se funda doravante o agir e a lei da sua verdade.

1. A ética moderna e a sua relação com a teologia

O teólogo alemão Wolfhart Pannenberg sintetiza deste modo certo-iro a questão que nos ocupa: «É reconhecido hoje que a história da ética moderna, no âmbito ocidental, a partir dos séculos XVI e XVII, se caracteriza por um processo de progressiva emancipação da consciência moral e – como segundo passo – por uma elevação da moral a critério para julgar as pretensões de verdade da religião e a instância para determinar o conteúdo essencial desta última.»¹

Este movimento de emergência da ética racional tem vários aspetos. Aconteceu nas universidades, pela criação de uma disciplina independente da teologia, que se ocupa da matéria que antes se situava somente no âmbito desta. Mas esse facto é explicado por uma necessidade cultural. De facto, após a rutura da unidade religiosa da Europa, era necessário pensar a convivência pluralista, sem referência à antiga ordem sacral. É este o sentido da conhecida expressão que se refere a pensar a ética «como se Deus não existisse». Esta expressão é atribuída a Hugo Grócio. Porém, podemos confirmar que na nossa escola de Coimbra já se ditava o curso de ética antes mesmo da escola holandesa². Esta necessidade de fundar a ética num contexto sem unidade religiosa, evoluiu nos séculos seguintes, até se tornar o critério de verdade da própria religião. É esse o ponto de vista da conhecida obra de Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*.

Para quem, como nós, fala a partir da teologia moral, ocorre perguntar pelo sentido desta evolução das coisas e tentar dar-lhe uma explicação teológica. Com todos os riscos de tal afirmação, a nosso ver o incremento de um discurso ético independente da teologia não é alheio à própria

¹ Wolfhart Pannenberg, *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche* (Brescia: Queriniana, 1998), 7.

² Cf. Jorge Cunha, «A ética neo-tomista de Lúcio Craveiro da Silva e Roque Cabral,» *Estudos Filosóficos* 11 (2013): 321.

teologia e representa um seu normal desenvolvimento. Vamos dar algumas razões para esta afirmação.

A mais importante delas depreende-se da própria identidade do exercício da ética como disciplina de pensamento. De facto, esse discurso é uma forma de crítica de todas as formas acríticas de fundação da norma moral, seja o costume, seja o domínio injusto das autoridades. Lembramos o caso de Antígona, da obra homónima de Sófocles, e de Job, do texto bíblico. O conceito central desse raciocínio é o recurso a uma «lei natural» que tem precedência sobre a lei positiva. Em nome dessa lei «natural» fundou-se a resistência dos cristãos contra o Império Romano e limitou-se o poder dos príncipes abusadores na ética política medieval. Porém, uma vez rompida a unidade do mundo no início da Idade Moderna e por influência do nominalismo ético, esse recurso sofreu uma metamorfose trágica. De facto, os reis absolutos modernos apropriaram-se daquilo que era o seu limite para o tornarem um mecanismo de justificação do seu poder e, conseqüentemente, uma forma de o exercerem de forma opressora da liberdade dos indivíduos. Isso corresponde a uma confusão, ou seja, à transformação da lei natural numa lei positiva, disponível ao arbítrio do poder político. Os teólogos tiveram a sua parte de responsabilidade neste processo, pois não velaram suficientemente para acautelar esta metamorfose, de que também se serviu o poder eclesiástico. Os déspotas modernos usaram e abusaram desta falsa faculdade para imporem as suas políticas, mesmo em nome das ideias que, nesse tempo, se consideravam progressistas. Em Portugal, o exemplo mais acabado desta mentalidade é a política pombalina.

Por conseguinte, o desenvolvimento moderno de uma ética emancipada da teologia, no fundo, continua a missão de sempre da teologia: possibilitar a convivência justa dos seres humanos dotados de dignidade transcendente, justificando e limitando o abuso do poder político ou eclesiástico. A nosso ver, esse é o sentido da grande tradição medieval, nomeadamente do pensamento de S. Tomás de Aquino. A ética tornou-se independente na modernidade, nas circunstâncias aludidas do fim da unidade espiritual e, porque não admiti-lo, como forma de limitar a deriva autoritária que então se viveu.

É neste contexto que encontramos Luís António Verney. Ele inscreve-se neste segundo movimento de fundação autónoma da ética, embora se situe já num tempo diferente e muito crítico do antigo contexto aristotélico-tomista. Na Carta Undécima do *Verdadeiro Método de Estudar*, ele define a ética como «aquela parte da filosofia que mostra aos homens a verdadeira felicidade e regula as ações para a conseguir». Por outro lado, dá também uma definição negativa que é a mais intrigante, segundo a qual, a ética não é «aquela infinita especulação que não estabelece máxima alguma útil para a vida civil ou religião, mas que passa o tempo a disputar mil questões curiosas e que superficialmente toca as necessárias; e que, em lugar de mostrar ao Homem as suas obrigações, é causa de perder tempo com coisas ridículas e metafísicas sumamente desnecessárias»³.

Esta última observação acena a um ambiente complexo que se vivia por aquele tempo. Por um lado, esta observação quer desconsiderar os mestres jesuítas de Coimbra e Évora. Por outro lado, mostra o espírito antiescolástico do programa de reforma que propõe para Portugal. Ele faz isso em nome da metafísica empirista de J. Locke. Mas uma e outra coisa parecem desfocadas e injustas e mesmo incoerentes com outros aspetos da sua obra. De facto, este espírito dito escolástico opunha-se à tradição aristotélica e tomista, que é tudo menos identificável com a crítica que lhe dirige. Se há ética metafísica conseguida é precisamente a elaborada por essa tradição. Ele próprio se serve do caminho da *Ética a Nicómaco* para discorrer sobre a questão do bem e do fim último. E muito lhe serve também o esforço dos seus antepassados jesuítas para fundarem a ética, depois da erosão do religioso como horizonte sagrado para justificar a ordem do mundo.

³ Luís António Verney, *Verdadeiro método de estudar para ser útil à República, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal./ Exposto em várias cartas, escritas polo[sic] R. P. * * * Barbadinho da Congregasam de Itália, ao R. P. * * * Doutor na Universidade de Coimbra, Valensa [Nápoles]: na oficina de Antonio Balle [Genaro e Vincenzo Muzio]. Carta Undécima, vol. 2 (1746): 61-85 (disponível em versão eletrónica na BNP), 61.*

Entrando na crítica da sociedade do seu tempo, com grande perícia a nosso ver, ele vai usar a teoria aristotélica da virtude, para mostrar a essência da verdadeira nobreza e assim afrontar a hierarquia social do antigo regime. «O grande ignora que toda a origem da nobreza é a virtude.» Segundo esta, «os homens nascem todos livres e todos são igualmente nobres»⁴. Mas ele não persevera no bom caminho, e logo adiante cai no nominalismo de dizer, certamente para agradar a alguém, que «assim se deve honrar quem El-rei quiser honrar»⁵.

Ele hesitou entre nominalismo ético e virtude aristotélico-tomista. Em termos simples, diremos que o nominalismo vê a autoridade, seja do rei seja do povo, como critério do bem (*bonum quia iussum*). Por seu lado, a virtude faz radicar o critério do bem no alinhamento da subjectividade agente com o Absoluto. No primeiro desses caminhos, podemos identificar já a ideia do bem moral como aquilo que está legislado legitimamente, seja pela autoridade, seja pela regra da maioria. Eis as palavras do Verney que mostram essa hesitação:

«Sem dúvida, é coisa vergonhosa que o filósofo conheça como deve regular o juízo para discorrer bem, saiba como alcançar o conhecimento da natureza e somente ignore o fim para que foi criado e qual é a felicidade, que ele procura, e a que todos aspiram. Este Homem não pode fazer coisa alguma boa. Quem não sabe para onde vai nem que estrada seguir forçosamente cairá em infinitos precipícios.»⁶

Este é precisamente o caminho da grande tradição. Por isso, Verney, que nuns lugares se coloca contra a tradição, noutros segue-a sem hesitação. Sobre o fundamento e a regra do bem moral, hesita de novo entre critérios. Normal seria que colocasse esse critério na virtude, ou seja, na força subjetiva de perseverar no caminho do bem. Mas o que afirma é

⁴ Verney, *Verdadeiro método de estudar*, 67.

⁵ Verney, *Verdadeiro método de estudar*, 67.

⁶ Verney, *Verdadeiro método de estudar*, 62.

que o critério do bem é a obediência à lei. Claro que a lei tem diversas aceções.

«A razão disto é manifesta, porque a mesma jurisprudência natural que ensina a conformar as acções com a lei natural tem dois fins: o primeiro, subordinado à ética, para que os Homens que amam a Deus tenham regra certa para regular as acções; o outro fim, a que chamam segundo, é promover a felicidade externa de todos os Homens. Para este último fim, basta a acção externa; não obstante, para se operar o bem se deve unir uma com a outra. De onde se conclui que, se olharmos para cada Homem, o fim da lei natural consiste na acção interna; e consiste na externa, se olharmos para a mesma acção, como aplicável a todas as gentes, a que chamamos *Ius Gentium*; neste caso apenas se olha para a acção externa que é o fim imediato que Deus teve quando criou a natureza humana.»⁷

Baste-nos esta breve exposição da ética de Luís António Verney. Desde o ponto de vista que queremos defender, oferecem-se algumas observações. Podemos verificar, em primeiro lugar, que a opção pela metafísica empirista de Locke é menos apta para desempenhar bem a sua função fundadora de uma ordem de liberdade, imune à influência do despotismo moderno. Em segundo lugar, vemos o que significa a hostilidade de Verney por «aquela infinita especulação que não estabelece máxima alguma útil para a vida civil ou religião». Verney volta-se, explicitamente, contra aqueles que «acharam que S. Tomás, na segunda parte da sua *Suma*, trata da ética; e, sem mais exame, entenderam que se devia tratar bem no meio da teologia»⁸. Esta observação coloca-nos no meio da problemática e mostra duplamente o equívoco de Verney. Primeiro, o equívoco de pensar que, seguindo a *Suma* de S. Tomás, não se pode fazer uma ética. Isto é completamente fora de propósito, uma vez que toda

⁷ Verney, *Verdadeiro método de estudar*, 81.

⁸ Verney, *Verdadeiro método de estudar*, 62.

a tradição Salmanticense e Conimbricense, desde Francisco de Vitória, expôs a ética comentando a *Suma Teológica*. Mas o pior não é isso. Aquilo que era o caminho de S. Tomás, ou seja a defesa do Homem como ser capaz de autodeterminação, sujeito de uma dignidade que o defende de todas as formas de domínio, tinha ficado para trás. De facto, não se pode ler a I-II da *Suma*, sem ter em conta o seu prefácio que diz: «Depois de tratarmos de Deus [...], ocorre que tratemos do Homem, enquanto também ele é dotado de livre-arbítrio e senhor das suas obras [...]» Luís António Verney é um homem capaz do melhor e do pior. Por um lado, mantém a velha tradição de pensar metafisicamente a ética como forma de afirmação da liberdade. Nisso, ele é um homem do passado que anuncia o futuro. Por outro lado, os seus interesses pessoais, o seu alinhamento com a política pombalina, levou-o, politicamente, a abrir o caminho à permeabilidade da ética ao despotismo injusto e, culturalmente, a pensar a ética pela via científica, tornando-se o primeiro expoente de uma posteridade nem fecunda nem eficaz na defesa dos cidadãos e na sua formação moral.

2. A ética teológica heterodoxa de Amorim Viana

O livro *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, de Pedro Amorim Viana, publicado em 1866, inaugura em Portugal a crítica moderna da religião, como a tinham feito, muito antes, Leibniz e Kant. No que à ética diz respeito, a crítica moderna vai no sentido de colocar a autonomia humana como critério da ação. A autonomia substitui-se às outras formas de justificação da norma, sejam justificações irracionais tabuísticas, sejam costumes, sejam autoridades, humanas ou divinas, seja mesmo a norma fundada nos dados científicos. Vista como autonomia, a razão humana tem em si mesma a possibilidade de fundar as normas morais, de uma forma racional apriorística, prescindindo de qualquer elemento estranho ou heterónimo. Desta zona de heteronomia faz parte obviamente a fé em Deus como norma de vida moral. Como já se afirmou, o horizonte da autonomia acaba por ir mais longe, de forma que Deus não apenas é dispensado como garante ou como regra da vida moral, mas leva

a que a norma moral autónoma e racional se torne critério da validade da própria crença em Deus.

No caso de Amorim Viana, que se mantém teísta e, segundo consta, crente cristão, a sua crítica à moralidade vai no sentido não de a separar da religião, mas de propor um modo diferente de relacionar revelação e razão, como fontes da moralidade pensada. Amorim Viana, que Sant'Ana Dionísio chamou «teólogo laico», começa o seu capítulo «Da Moral e da Revelação» com a seguinte afirmação capital: «O sentimento da moral é a base de todas as virtudes.»⁹ Ocorre perguntar imediatamente o que entende por «sentimento». Escreve logo a seguir: «É a inspiração verdadeira que nos põe, sem o intermédio da ciência ou do raciocínio, em comunicação direta e natural com a divindade... e dá à nossa natureza caduca um como perfume de imortalidade, imprimindo-nos na fronte radiante o selo de uma gloriosa aliança.» Para ele, a crítica do discurso ético não pretende eliminar o fator divino, mas vai no sentido de o purificar. Ele vê um progresso na purificação crítica do sentimento moral que exprime do seguinte modo: «Ao lado do culto exterior se desenvolve a moral, passando sucessivamente da forma gnómica, às formas analítica, psicológica e racional.»¹⁰ A racionalidade crítica é, pois, o ponto mais elevado da evolução do pensamento, sendo não só o critério da moral, mas mesmo da revelação divina.

Amorim Viana foi buscar esta ideia de colocar o sentimento no centro do pensamento ético à escola escocesa do séc. XVIII, a Shaftesbury, Hutcheson e Adam Smith. O sentimento moral tem dois atributos essenciais: «Abnegação completa de si; amor dedicado ao próximo.»¹¹ De uma tal vivência do sentimento são exemplo, para o nosso autor, muitos personagens, desde Sócrates, a Epicteto e a Jesus. A abnegação não é apenas uma forma de descentramento de si, mas é sinónimo da paciência estoica e a principal forma de resistência ao mal. O que sustenta estes

⁹ Pedro Amorim Viana, *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*, pref. de António Braz Teixeira, 5.ª edição (Lisboa: INCM, 2003), 97.

¹⁰ Viana, *Defesa do Racionalismo*, 114.

¹¹ Viana, *Defesa do Racionalismo*, 99.

personagens e os mantém na virtude? É o sentimento moral, como religação ao Absoluto e como apreensão racional do valor e do sumo bem. Reparemos que o sentimento, como bem analisa António Braz Teixeira¹², encontra a sua verdade no termo de uma purificação intelectual do instinto, esse sim, a manifestação mais básica e acrítica da vida moral do ser humano.

O caminho crítico de Amorim Viana não é o do seco formalismo kantiano, mas é o de uma crítica racional, mediada pelo sentimento. É nesta base que ele procede à análise da moral do cristianismo, tanto no seu momento fundador como na prática do tempo que viveu. Na base do sentimento religioso, ele procede a uma apresentação racionalista do cristianismo que não vamos acompanhar aqui. Ele admite que a ordenação do mundo tem sentido como fé e razão, mas entende que esta última tem a precedência absoluta. Não que a revelação não seja real, mas é sempre mediada pela razão. Existe em Deus uma como que adaptação às capacidades do ser humano para se fazer conhecido e amado. Não haveria lugar, por isso, a uma revelação divina positiva, histórica e empírica, nem a fenómenos sobrenaturais, nem a milagres.

«Primeiro brilha o sentimento moral que contém implicitamente em si o preceito; o dogma só aparece para trazer à luz esse preceito e formulá-lo em leis refletidas e sobrepensadas; o revelador não carecia de ciência, mas só da virtude da caridade e da dedicação aos homens e que era necessário para avivar neles os instintos santos pelo entusiasmo que lhes sabia acender no peito.»¹³

Esta é a base para ler as fontes do cristianismo e a sua história. Não existe possibilidade de olhar Jesus Cristo pelo prisma da sua divindade, nem de olhar a tradição da Igreja como algo vinculante. O sentimento é a mediação entre Deus e os seres humanos, eles mesmos continuamente

¹² Cf. António Braz Teixeira, «A ética na filosofia de Amorim Viana,» em *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, vol. III (Porto: FLUP, 2004), 1066.

¹³ Viana, *Defesa do Racionalismo*, 150.

fundadores da ordem divina do mundo. Jesus Cristo é o iniciador de um caminho de sentir Deus de forma sublime.

O seu livro foi colocado no índice dos livros proibidos, no mesmo ano da sua publicação. Isso não impede que vejamos nele um anseio interessante presente no pensamento português. A permanência do cristianismo como sentimento religioso oferece-se como forma de ordenação livre do mundo. O teísmo moral, à maneira de Kant, é a forma deste pensamento. O formalismo que, em Kant, se encontra na nascente do método, aqui encontra-se no seu ocaso, ou seja, tem um mediador que é o sentimento.

O problema deste caminho não é o seu propósito crítico, esse que é sempre a qualidade central do bem pensar. Mesmo que a sua racionalidade seja depurada e mediada pelo esforço moral, ele não funda suficientemente a liberdade. A principal razão é a imprecisão do que chama «sentimento». A nosso ver, trata-se de algo difuso, não suficientemente ligado ao seu sujeito. Com efeito, não há sentimento em geral, sendo que todo o sentimento é sentimento de alguém. Ora, Amorim Viana não vai longe nessa caracterização do sentimento como vivência de uma subjetividade. Por isso, nem Deus nem o ser humano parecem incluídos nessa relação que começa por ser «sentida», antes de ser pensada. Por este caminho, a ética é sobretudo uma teoria da moral. Ora a ética é práxis, quer dizer, experiência subjetiva viva de frente a frente com o divino pessoal. Apenas essa experiência funda a existência do ser humano na liberdade e na felicidade. A razão última da impossibilidade teológica da ética de Amorim Viana é o desequilíbrio dos dois pratos da balança: a razão e a revelação. Viana mantém a revelação divina mas, subordinando-a à racionalidade, não explora suficientemente o seu papel de acesso originário à realidade moral. De qualquer forma o seu esforço é admirável ao tentar pensar a ética para lá da velha distinção entre natural e sobrenatural, a qual carece de sentido nas condições da cultura moderna fundada na subjetividade e não numa ordem objetiva.

O caminho de Amorim Viana foi continuado e aprofundado por Sampaio Bruno, principalmente na sua obra *A Ideia de Deus*. Professando uma coincidência entre metafísica e hiperfísica, segue-se que tanto o

conhecimento científico como o conhecimento moral são participações da ciência e da providência divina, que têm precedência absoluta sobre a realidade mundana. Independentemente do mérito, a nosso ver indiscutível, de quem procura fundar a liberdade para lá do positivismo, também aqui uma insuficiente clarificação da individualidade divina e da individualidade humana, ambas subjetividades irreduzíveis ao monismo abstrato, torna o caminho necessitado de aprofundamento.

3. A ética criacionista de Newton de Macedo

Francisco Newton de Macedo não é dos mais conhecidos autores da primeira Faculdade de Letras do Porto. Mas é dos mais interessantes, no que à reflexão ética diz respeito. A sua figura ficou um pouco ofuscada pela sombra tutelar de Leonardo Coimbra, que muito admirava e por quem era admirado. Newton de Macedo foi o principal investigador e professor de filosofia moral. Ultimamente, a sua obra tem sido mais conhecida, em virtude, principalmente, dos estudos que lhe dedicou Pedro Baptista, o qual curou a publicação das suas obras completas, em 2014.

Num texto de 1922, sobre o que então se chamava a neutralidade em matéria religiosa, Newton faz o seguinte diagnóstico: «E todas essas tentativas de racionalização da moral corrente falharam, porque giravam em torno de um círculo vicioso: libertar a noção de dever, que é a base de toda a moderna moralidade, dos seus entraves religiosos, quando essa moralidade e o dever que a cimenta são o produto lógico e histórico da mentalidade religiosa, única capaz de os fundamentar.»¹⁴

A tese de Newton e Macedo situa-se num tempo determinado que lhe merece muita atenção: o ambiente que seguiu à Grande Guerra (1914-1918). A guerra é sempre o fim da moral, como assinala Levinas. Isso quer dizer que o contexto da guerra e das suas sequelas é responsável pelo desmoronamento do edifício da moral. A República, por seu lado, é ou deve ser um esforço para reconstruir esse edifício.

¹⁴ Francisco Newton de Macedo, *Obra Completa de Newton de Macedo*, Vol. I: *Filosofia*, organização, prefácio e verificação científica de Pedro Baptista (Porto: Universidade Católica Editora, 2014), 143.

De entre os elementos explicativos dessa tese, temos os seguintes. A experiência religiosa é fundamental para a fundação da moral. Isso está fora de dúvida. É necessário, porém, ver em que condições esta afirmação é válida.

A segunda afirmação é para verificar que as religiões históricas perderam o pé e não se encontram em condições de desempenhar esse papel fundador da moral. «As religiões históricas, com os valores morais que nelas têm a sua origem profunda, falharam como valores colectivos no Ocidente europeu. Constatando essa falência, limitamo-nos a formular um juízo de facto.»¹⁵ Já lá iremos para discutir esta tese. De facto, Newton de Macedo não teve em conta todos os elementos devidos, como a importância do papel do Papa Bento XV no contexto da denúncia da guerra e da proposta da paz. A razão do fracasso das religiões históricas tem que ver com a incapacidade que as igrejas tiveram para responder à vontade de viver, anárquica, que justificou a beligerância. A esta vontade de viver está ligado o emergir da idolatria, com os deuses originários do germanismo, Wotan, e os deuses formais dos latinos, do que chama ideais de cavalaria, representados por Joana d'Arc.

O terceiro elemento é a distinção entre religião institucional e a religiosidade difusa. Esta última é um dado recolhido na base da sociologia de E. Durkheim. De que se trata?

«É eterna a religiosidade confusa que o estado da vida social em nós desperta e que perdura enquanto perdurar a vida social. E como vida humana e vida social são termos que se identificam, porquanto não há não possibilidade de conceber o homem fora da vida em grupo, a religiosidade será sempre um elemento permanente da mentalidade humana.»¹⁶

¹⁵ Newton de Macedo, *Obra Completa*, 145.

¹⁶ Newton de Macedo, *Obra Completa*, 150.

Vamos supor que se trata da experiência religiosa na sua componente originária, antes de ser organizada em igrejas. Newton explica melhor a sua afirmação, nas palavras que seguem:

«O conceito de matéria religiosa comporta um duplo significado, consoante entendermos por tal, ou a religiosidade caduca expressa em fórmulas históricas da vida religiosa, em que a letra dominou e mesmo matou por vezes o espírito, ou a religiosidade nascente, difusa, de contornos indecisos, não cristalizada, que da alma coletiva se evola, como fumo eterno de mistério e de ansiedade.»¹⁷

O texto que estamos a interpretar é, mais remotamente, sobre educação. Por isso, o autor advoga a neutralidade em relação às religiões históricas, mas leva a questão para o campo que nos interessa, quando se refere à função do educador. «Com efeito, a par dessa atitude de neutralidade, de tolerância bem compreendida, por essas fórmulas, ao educador compete uma missão mais grave, mais delicada: *criar um condicionalismo espiritual capaz de desenvolver, enriquecendo-a, a consciência religiosa do educando.*»¹⁸ A ideia desta religiosidade originária é ligada à pessoa de Jesus. «Que existe hoje, pergunta, no cristianismo ortodoxo da primitiva, original e inesgotável fonte de religiosidade que foi a divina figura de Jesus?»¹⁹ Por isso, não basta a neutralidade de quem apresenta o papel das religiões segundo o critério da história. É necessário ir mais longe.

«A par dessa neutralidade, a dialéctica da acção educativa deve exercer-se no sentido positivo dum amplo desenvolvimento da consciência religiosa. Ser neutral para com ela, para com a sede de mistério e de entusiasmo e de entusiasmo heroico por uma vida espiritual que transcenda o âmbito limitado do egoísmo rasteiro, é

¹⁷ Newton de Macedo, *Obra Completa*, 151.

¹⁸ Newton de Macedo, *Obra Completa*, 151.

¹⁹ Newton de Macedo, *Obra Completa*, 152.

praticar uma verdadeira monstruosidade, é ferir no que ela tem de mais humano, a integridade espiritual do educando.»²⁰

Esta posição é bem original, dentro do contexto republicano em que foi proposta e contrasta com o cientismo e positivismo dominante da ideologia desse tempo. E atentemos ainda neste passo: «A Reforma social não pode ser obra isolada duma elite que fatalmente sofre dos defeitos que se propõe remediar. É da grande massa anónima dos que vivem perto da vida simples e cruel, longe do artificialismo duma cultura deformadora, que hão-de vir os motivos, as energias que a elite poderá canalizar, mas não tirar de si própria.»²¹ Nesta conformidade, o autor advoga a criação de um ensino de moral nas escolas. O sentido da educação moral é o desenvolvimento das virtualidades que têm a sua sede última na vivência religiosa.

O ponto de vista de Newton de Macedo situa-o muito para além do seu tempo republicano, em que não havia meio termo entre a apologética religiosa e a crítica positivista, ambas muito deficitárias quando ao acesso à realidade. Mas vamos acompanhá-lo na explicitação mais profunda do seu pensamento.

Tentando clarificar a experiência moral, num conjunto de textos dos mesmos anos vinte, escreve Newton que «as metafísicas e as religiões que logicamente deveriam seguir, como complementação transcendente, o conhecimento da realidade empírica respectiva, precedem-no, servindo-lhe mesmo de guia, quando encaradas na sua realidade psicológica. A vida é um acto de fé em permanente renovo, ao longo do qual as certezas instintivas seguem sempre em espiral sem fim as certezas racionais que a dúvida fecundou»²².

A nosso ver, o que salvou Newton do radicalismo crítico do seu tempo foi precisamente o contacto com as ciências humanas, nomeadamente com a psicologia, matéria em que se tornou verdadeiramente perito,

²⁰ Newton de Macedo, *Obra Completa*, 153.

²¹ Newton de Macedo, *Obra Completa*, 154.

²² Newton de Macedo, *Obra Completa*, 170.

segundo o estado da arte do seu tempo. Foi o acesso ao real que lhe deram as ciências humanas que o livrou da seca representação da vida do sujeito, como o pensa o positivismo e as outras formas de racionalismo vazio.

Como o seu mestre Leonardo, ele é um ideo-realista, que vê a ética como coroamento da ascensão da realidade até à racionalidade e à liberdade. Mas, melhor do que o seu mestre, ele consegue pensar a ética como um coroamento da ação subjetiva e não apenas como uma representação teórica. A liberdade moral não é um seco formalismo, mas um exercício vivo.

A liberdade é precisamente o tema da última obra filosófica de Newton, *A Luta pela Liberdade no Pensamento Europeu*²³. Ele nota como foi o racionalismo grego que abriu o caminho ao cristianismo para abrir a alma dos europeus a uma cultura de liberdade. Ao ter identificado o Deus da Bíblia com o Deus dos filósofos, o cristianismo encontrou no seu caminho a preparação da cultura grega. O cristianismo triunfou sobre o maniqueísmo e o mitrismo, apesar de ser a mais afetiva das três, precisamente pelo seu racionalismo²⁴. A Igreja triunfou porque preferiu o cristianismo ético de Atanásio, ao cristianismo metafísico de Ario. É o lugar da razão, enquanto lugar da liberdade, que explica o sucesso do cristianismo. Por isso, adotou Platão e Aristóteles como precursores. A Escolástica medieval, por sua vez, é um equilíbrio entre Fé e Razão, visível em Tomás de Aquino, excluindo o fideísmo e o racionalismo exagerado de Anselmo e de Abelardo. Este racionalismo, por sua vez, expandiu-se com o influxo da obra de Tomás de Aquino, o qual, substituindo o seu conceptualismo ao iluminismo agostiniano, levou a uma sadia diminuição das pretensões da razão a explicar cabalmente as verdades da fé, a que se dirigia aquele. Esta tendência iluminista continuou o seu caminho em Duns Scoto, em Guilherme de Ockam e, dizemos nós, em Lutero e nos iluministas modernos, até levar a fé a ser afogada pelos exageros críticos

²³ Francisco Newton de Macedo, *A Luta pela Liberdade no Pensamento Europeu. Alvorada Helénica* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930).

²⁴ Cf. Newton de Macedo, *Obra Completa*, 415.

da racionalidade. Para Newton de Macedo, o cristianismo é um perene equilíbrio entre o *homo credulus* (predomínio do afetivo) e a confiança na razão (crítica e confiança). A liberdade espiritual é feita dos três elementos: a afetiva, a técnica e a racional. Sem que nenhuma triunfe, pelo esquecimento das outras²⁵.

A procura da racionalidade, que se eleva sobre as tendências instintivas e sobre o afeto, é uma procura da liberdade e da autonomia. Nesse esforço ascensional criacionista se encontra com o cristianismo, como forma eminente de justificação da liberdade. Porém, a nosso ver, Newton de Macedo não explorou a essência da atitude religiosa como poder de agir originário. Apenas esse poder de agir dado ao sujeito na experiência religiosa pode ser norma de vida moral, não como lei externa ou lei da razão, mas como norma coincidente com o próprio poder viver. Com efeito, a ética não trata o ser humano moral como objeto de um saber, mas como vivente que se recebe originariamente nessa experiência e, num segundo momento, é capaz de se apresentar e de falar dela.

Faltou ao Autor um confronto com os dados da fenomenologia, que então já se fazia, e que lhe teriam sido muito úteis para ter da subjetividade livre um conceito mais concreto e mais exato. Fica muito pelo objetivo e pelo abstrato. Mas o seu pensamento franqueia a porta à teologia. Leonardo, seu mestre, foi mais longe na fé, mas não foi mais longe na racionalidade aberta ao transcendente como via da justificação da liberdade.

Conclusão

No que respeita à fundação racional da ética, o pensamento português seguiu dois caminhos a partir do séc. XVIII. Seguiu uma linha que já se nota em Luís António Verney e outra que foi menos popular, que exemplificamos como o pensamento de Amorim Viana e de Newton de Macedo.

²⁵ Cf. Newton de Macedo, *Obra Completa*, 418.

A primeira parte do empirismo segue a linha positivista e desemboca no pensamento científico contemporâneo. Neste caso, a ética funda-se nos dados empíricos e na racionalidade universal proveniente dos dados das ciências positivas. É o caminho mais popular mas que, a nosso ver, é menos eficaz a fundar a ética e a justificar a liberdade e a convivência cívica pluralista e tolerante.

A segunda funda o real metafisicamente e valoriza o religioso permeado pela racionalidade. Esta é, a nosso ver, mais eficaz para fundar o caminho da liberdade, pois a racionalidade que cultiva é mais profundamente crítica de todas as formas de idolatria e de manipulação.

Confrontados como estamos em superar as derivas populistas da nossa democracia, as formas de manipulação de um mundo de comunicações sempre em expansão e o resgate da liberdade diante da tecnologia como ameaça, temos toda a vantagem em voltar a essa tradição portuguesa esquecida, ou apenas encontrada no subsolo da cultura comum dominante.

Bibliografia

- Cunha, Jorge. «A ética neo-tomista de Lúcio Craveiro da Silva e Roque Cabral.» *Estudos Filosóficos* 11 (2013): 317-331.
- Cunha, Jorge. «A ética e a moral em Luís António Verney.» Em *Luís António Verney e a Cultura Luso-brasileira do Seu Tempo*. Coordenação de A. Braz Teixeira, Octávio dos Santos e Renato Epifânio, 35-42. Lisboa/Linda-a-Velha, MIL/DG Edições, 2016. <https://doi.org/10.15366/tp2017.29.011>.
- Cunha, Jorge. «O pensamento ético de Newton de Macedo.» Em *A Renascença Portuguesa, Pensamento, Memória, Criação*, AA. VV., 227-238. Porto: U. Porto Edições, 2017.
- Cunha, Jorge. «A Ética Espiritualista de Amorim Viana.» Em *O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro (1850-2000)*. *Actas do I Congresso Internacional*, Vol. II, 519-533. Lisboa: INCM, 2009.
- Macedo, Francisco Newton de. *A Luta pela Liberdade no Pensamento Europeu. Alvorada Helénica*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

- Macedo, Francisco Newton de. *Obra Completa de Newton de Macedo*. Vol. I: *Filosofia*. Organização, prefácio e verificação científica de Pedro Baptista. Porto: Universidade Católica Editora, 2014.
- Pannenberg, Wolfhart. *Fondamenti dell'etica. Prospettive filosofico-teologiche*. Brescia: Queriniana, 1998.
- Teixeira, António Braz. «A ética na filosofia de Amorim Viana.» Em *Estudos em Homagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Vol. III, 1065-1068. Porto: FLUP, 2004.
- Viana, Pedro Amorim. *Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé*. Prefácio de António Braz Teixeira. 5.^a edição. Lisboa: INCM, 2003.
- Verney, Luís António. *Verdadeiro método de estudar: para ser útil à República, e à Igreja: proporcionado ao estilo, e necessidade de Portugal./ Exposto em várias cartas, escritas polo[sic] R. P. * * * Barbadinho da Congregasam de Itália, ao R. P. * * * Doutor na Universidade de Coimbra*, 61-85. Valensa [Nápoles]: na oficina de Antonio Balle [Genaro e Vincenzo Muzio], 1746 (disponível em versão eletrónica na BNP).

Artigo recebido a 11.11.2020 e aprovado a 04.01.2021



